



Katedra filozofie

Práce: diplomová

Posudek: vedoucí

Práci hodnotila: Mgr. Marie Větrovcová, PhD.

Práci předložil: Bc. Petr Šolc

Název práce: Vliv evropské reformace na utváření moderní vědy

1. CÍL PRÁCE:

Cílem práce je *prokázat vliv protestantství* na formování moderní evropské vědy. Téma práce bylo zúženo z původního cíle *vytvořit kompendium* k vlivu reformace na moderní evropskou kulturu obecně (s. 1). Původní, širší pojetí zůstalo otištěné v perspektivě, kterou se diplomant tématu zhostil. Přes obtížnost diplomant cíl naplnil a přišel s vlastním závěrem: „[P]rotestantismus v sobě obsahoval zárodek nového myšlení, *novou racionalitu*. Byť vycházela z dogmatického předpokladu, který bychom dnes označili za iracionální. V této nové racionalitě, kterou protestantismus neváhal na rozsáhlém území Evropy realizovat, podle mého názoru spočívá vlastní jádro příspěvku protestantismu k formování moderní vědy.“ (s. 63)

2. OBSAHOVÉ ZPRACOVÁNÍ:

Práce je rozdělena do tří částí: Evropská reformace, Formování moderní vědy a Reformace a utváření moderní vědy. Opírá o zpracování velkého množství sekundární literatury (v seznamu je uvedeno 104! položek), v částech k reformaci i o zdroje primární (Luther, Kalvín, Český ekumenický překlad Bible, Kniha svornosti).

Kapitola 1.1 (Základní pojmy) vysvětluje základní pojmy křesťanství ve vztahu k reformaci, resp. v hrubém rozdílu katolické a protestantské teologie: spása, spravedlnost/ospravedlnění, hřích, Pád, Svatá Trojice, liturgická úloha mše/bogoslužby. Podle volby literatury (zejm. McGrath, Wallace, Woodbridge a James, ale také Molnár, Filipi) je vidět, že jde především o *perspektivu protestantské, zejm. luteránské teologie* se snahou klíčové věroučné pojmy podat v co nejpřístupnější rovině racionální (až je škoda, že při desakralizaci se namísto srozumitelnějšího posvátna píše o sekulárním „tajemnu“, s. 5). V takto rozevřeném prostoru dospívá autor k různým vymezením pojmu reformace a protestantství (lutheránství, kalvinismus, anabaptismus a katolická reformace), evangelismus/katolicismus, aby bylo zřejmé, proč se zaměřuje na reformaci počatou Lutherovým vystoupením ve Wittenbergu roku 1517 (s. 9).

V kapitole 1.2 (Počátek evropské reformace, příčiny a cíle) se diplomant společně s Jacquesem Barzunem opírá o radikální návrat k základům (křesťanské) víry a zastává názor, že evropská reformace je projevem takového inherentní kulturní sebereflexe (s. 7). Shrnuje pro reformaci důležitý význam humanismu (Erasmus, Luther, Zwingli) a ukazuje posun ke kalvinismu (aby s ním mohl při formování novověké vědy a kapitalismu polemizovat, s. 12). V následné kapitole 1.3 (Další vývoj reformace, důsledky) rozvíjí směřování reformace, jak vytýčilo Augsburské vyznání víry, úloha císaře Karla V. a papeže Klementa VII. Jak autor již v předešlém nastiňuje, reformace se zásadně dotýká i politicko-mocenských témat a augsburskému míru: *cuius regio, eius religio* (s. 12–13) až vestfálskému míru s uznáním kalvinismu. (Proč však tak zásadně reformace získává politické ambice a moc? Docházelo v říšských knížectvích k nějakým větším exilům obyvatelstva?) Diplomant spěje k tvrzení, že „[v]estfálský mír [...] znamenal [...] výrazný mezník na cestě ke svobodě [...] projevu a publikování vědeckých poznatků“ (s. 15). To opírá o racionalizaci jurisdikce a suverénní politiku státu (proč lze už tehdy užívat dnešní (mezinárodní) definici suverenity?). Avšak ještě nejde o „naprosté uvolnění prostoru pro neomezenou aplikaci nových epistemologických přístupů a svobodnou prezentaci výsledných poznatků v oblasti zkoumání přírodních jevů“ (s. 16).

Při interpretaci zásady protestantismu *sola scriptura* (v kapitole 1.4 Odkaz reformace a problematika jeho identifikace) se diplomant řídí téměř absolutním vztahem čtenář–interpret (s. 18), který není ve všech etapách historicky doložitelný. (Navíc *stricto sensu* by takto míněn vedl k intelektuálnímu snobství a nikoli k názorovému subjektivismu, jak s Fundou drží.) Proto tuto myšlenku opouští a zastává, že spíše „kombinace

různých druhů protestantismu spolu s kulturními a politickými odlišnostmi jednotlivých zemí vedla k mnohočetnosti vzájemných interakcí a v důsledku k mnoha různým přístupům, z nichž každý z nich je podložen některou z odlišných protestantských vizí.“ (s. 18-19) Příkladem je mu (spolu s McGrathem) právě i věda.

Teologické principy reformace (kapitola 1.5) opírá autor zejména o spisy Martina Luthera (*O svobodě křesťana, Babylonské zajetí*) a Jana Kalvína (*Institute*). Koncept Pádu, spravedlnosti podmíněná Boží milostí a úloha zákona drží protestantskou interpretaci Augustina z Hippony (srov. Harrison): „Spravedlivým se tak nemůže nikdo stát sám ze sebe, ospravedlnit každého jednotlivého člověka může jedině Bůh“ (s. 20). Svoboda (více by dávalo smysl jako „svoboda svědomí“) podmíněná spásou je vedena jako specifikum duchovní svobody (s. 21). (Je v sekulární společnosti svoboda možná, a jak?) Oklikou tak diplomant dospívá ke zbývajícím zásadám *sola fidei* i *sola gratia*. Vysvětlení podává jak protestantskou teologii luteránství i kalvinismu (Tillich, McGrath), tak je srovnává s koncepty katolicismu (s. 21–22).

Kapitola 2.1 (Moderní věda) vysvětluje pojetí novověké (moderní) vědy jako modern science (neboť se drží zejména anglické sekundární literatury) epistemologicky jako „způsob poznávání světa, který se začal prosazovat během 16. a 17. století, a stal se zcela dominantním v naší širší současnosti.“ (s. 23, srov. Špelda, Ross, Roberts). Pozadím jsou mu pojmy vědecké revoluce, *philosophia naturalis*, *historia naturalis*. Hlavně je však autorovým zamyšlením nad dnešní vědou rozvíjenými technologiemi a jejich důsledky pro společnost včetně smyslu svobody (s. 25–26). (Lze takovouto úvahu vést (a proč ano/ne) i k počátkům reformace do r. 1650?). Kapitola 2.2 („Věda“ na počátku zkoumaného období) znovu zavádí pojem vědy jako *science (regina scientiarum* teologie) založené ve scholastickém aristotelismu (diplomant si vypomáhá přímo Aristotelovými *An. Post., Met., Phys.*): „Věda na prahu novověku [...] znamenala systematické, nutně pravdivé vědění odvoditelné a dokazatelné z premis, principů, příčin. Vědění o tom, co je pravdivé a proč je to pravdivé. Dokonce proč to musí být pravdivé ve vztahu k odpovídajícím příčinám.“ (s. 27)

Kapitola 2.3 (*Philosophia naturalis* a *historia naturalis*) je rámovaná myšlenkou, že filosofie je „hledání správného způsobu, jak žít“ (s. 28) a *philosophia naturalis* (ruku v ruce s teologií uplatňující teoretický, kontemplativní přístup) není výjimkou (s. 30). Lze zde polemizovat, zda „alternativní přístupy“ přírodní filosofie v 16. století hledaly náhradu Aristotelovy autority jinou (s. 31 srov. Blair; kterou? není právě zde zdrojem *philosophia perennis* či renesanční hermetismus a mystika?). Jak si diplomant všimá, přírodní historie jsou spíše *historiae naturalis* než *historia naturalis*, v souladu s Harrisonem se kloní k tomu, že „existuje jedno konečné poznání, které již bylo odhaleno, pozapomenuto a k jeho znovuoobnovení stačí pečlivá odborná filologická práce s historickými texty.“ (s. 32). Krátká kapitola 2.4 (Metafora knihy přírody, inspirována Pavlasem) je zastavením k symbolickému odkazu přírody a jejímu odkouzlení. K tomu se vrací později v kapitole 3.2.

Kapitola 2.5 (Vědecká revoluce) přikládá 16. a 17. století významnost v proměně zkoumání přírody. Bohužel diplomant vychází hlavně ze sekundárních zdrojů (Lindberg, Findlen, Černá, Špelda, Henry, Dear), takže z textu není přímo zřejmé, proč např.: „[i]dea obnovení antického poznání byla nahrazena požadavkem na novou konstituci oboru *historia naturalis* ve formě plnohodnotné složky *philosophia naturalis*. Teoretickou oporu k tomu poskytl Francis Bacon a jeho vize obnovení věd“ (s. 34); „kvantita nehovoří o esenci věci“ (s. 35); Descartes má představu *hmoty* jako rozlehlosti (s. 36, kurz. MV). Pro vytyčené období 16.–17. století by bylo potřeba vysvětlit, co se rozumí kritickou racionalitou: „Bůh už nemohl být vysvětlením, kritická racionalita se odpoutala od dogmatu“ (s. 38).

Bohužel tato část není tak tvůrčí a silná jako předchozí a je škoda, že diplomant nepoužívá odkazování na primární zdroje (zejm. Koperník, Descartes, Kepler, příp. Newton, ale i Galilei, Bacon), takže až nekriticky předkládá různé interpretační (a ne(samo)zřejmé) závěry.

Tvůrčí je zejména poslední část, která graduje celé diplomantovo úsilí (a v níž se setkáváme se sice již podanými myšlenkami, avšak z jiných perspektiv).

Kapitola 3.1 (Topos dvou reformací a „nezapadající“ katolíci) začíná slibně citací Francise Bacona o vlivu reformace a vznikajícího katolického jezuitského řádu pro nové vědění. Není sice zřejmé, jak se dál bude postupovat, nicméně po přečtení lze najít diskutované myšlenky (a postupně zamítané): od doby reformace je věda (samotní vědci i jejich díla) zatížena konfesí svých představitelů (s. 40-42; lze už v začátku reformace mluvit o nábožensky rozděleném vědění? nebylo by možné vidět dobovou konfesijní diversitu jako výhodu, např. k získání podpory *netradičních* myšlenek?). I zde se najdou však otazníky k horlivosti psaní např.: není hned jasné, proč je jezuitský řád vědě vstřícný (s. 42); proč Osianderova předmluva k *De revolutionibus* (1543!) umožňuje rozšířit Koperníkovy myšlenky „napříč konfesijně rozdělenou Evropou“ (augspurský mír až 1555!) (s. 42).

Diskuse překračuje do kapitoly 3.2 (Reflexe vlivu protestantství na utváření vědy v odborných pracích), v níž diplomant shrnuje dějiny historie vědy 20. století (Stimson, Jones, Merton, Weber, Webster s odbočkou k reformačnímu chiliasmu a na závěr Harrison) zaměřené na puritanismus. V této kapitole je autor silnější, přesto je škoda, že ne vždy čerpá z původních prací, ale myšlenky přebírá (např. s. 43 Merton podle Harrisona

apod.). Nevyjasněný je pojem „reformační hermeneutika“ (s. 47) a vztah alegorického a symbolického významu (s. 48). Nicméně se zde dostáváme k důležitým tezím. „Puritánský étos zbožné angažovanosti ve světských záležitostech podle Mertona umožnil z náboženského hlediska společensky legitimovat nové metody zkoumání přírody, neboť napomáhaly zlepšení situace člověka a sloužily k větší oslavě Boha objevováním přírodního řádu, jenž ustanovil, a jemuž lidská racionalita může a má porozumět“ (s. 44; Mertonova teze); „nikoliv samo nové náboženské učení, ale proměna společenských a politických podmínek, k níž v důsledku reformace došlo, vytvořila podhoubí příhodné pro rozvoj novověké vědy“ (s. 46 podle Harrisona) a „Reformace napomohla statické vnímání uspořádání světa změnit.“ (s. 51).

Kapitola 3.3 (Společenské, kulturní a politické důsledky reformace) se vrací k první části diplomové práce (evropská reformace), avšak s dvěma zaujetími – Harrisonovým „indirect“ přístupem a Lutherovými texty. Společnost zde znamená primárně vztáženost *moci* – církevní a světské – a úlohu nově definované církve v ní (s. 50–52). Touto kapitolou se ukazuje, že „právě Lutherova „křesťanská svoboda“ ohlašovala nástup tohoto tématu do kulturních dějin Evropy,“ a tím i formování moderní vědy (s. 53). Druhé téma se týká důrazu na doslovné znění textu a na jeho hermeneutické porozumění (podkapitola 3.3.2 Porozumění!), knihtisk, překlad Bible a náboženských textů do národních jazyků, gramotnost *všech* věřících (proč?; kurz. MV).

„Nová racionalita“ (podkapitola 3.3.3) je vedena augsburskou konfesí: „svět je jeden a všechny způsoby života ustanovené Bohem je třeba ctít“ (s. 57). Svět je prostředník mezi člověkem a Bohem; povinnosti všedního života se stávají povoláním; Bůh a svět jsou odlišní, ale neoddělitelní; svět je dílem Božím. „Už ne klášter, ale svět, společnost, pracovní činnost a rodina nabízejí příležitost k osvědčení víry a posvěcenému životu.“ (s. 57) Posvátno prošlo „redukci dimenzí“. Reformace ukazuje Evropě *novou racionalitu*, kterou společensky realizuje v novém, racionálním systému „[b]ez jakéhokoli ohledu na stávající autority, tradici, hodnoty a vůbec cokoli“ (dodejme, že *nová racionalita* je autorův termín, srov. Descartův racionalismus, s. 58–59; cit. s. 58). Teprve skrze tuto podkapitolu je možno všemu předchozímu znovu porozumět, jinak. (A proto znovu: škoda, že nebyl větší prostor pro vlastní interpretaci originálů Bacona a Descarta).

Originální až osobní je závěrečné zamyšlení, v němž autor naráží na střet mikrohistorie a teoretického uchopení, jak se vyrovnat s reformací jakožto revolucí. Revoluci jako pojem spíše než jako problém teorie dějin *vnímá* jako „[...] determinovanou – stejně jako všechny ostatní revoluce – vyšší nezbytností kontinuity života. V této kontinuitě se jedna pravda se prostě nahradí jinou, různá hlediska se změní, nemůže se to, co se dřív mohlo a může se to, co se dřív nesmělo. A dějiny pokračují. Jenže – něco zůstane. Něco, co už nelze oddělit od myšlení těch, kdo onu revoluci zažili. [...]“ (s. 62)

3. FORMÁLNÍ ÚPRAVA:

Struktura práce je dobře rozmyšlená. Jazykově je práce velmi pěkně čitelná a propracovaná (i když lze najít překlepy, chyby v interpunkci či typografický prohřešek). Na s. 53 je příliš zjevné „now how“.

Přesto jsou zde neobvyklosti: nenazřela jsem, proč diplomat všude píše Jan Calvin (nikoli Jean Calvin, Johannes Calvinus, John Calvin, ani počestlé Jan Kalvín) (s. 11 nn.).

Také mi není zřejmé, proč Kalvínovy *Instituce* diplomant necituje z českého Dobiášova překladu: *Instituce učení křesťanského náboženství*. Praha 1951. U Webera užívá tu českého, tu anglického vydání.

4. STRUČNÝ KOMENTÁŘ HODNOTITELE:

Práce je poctivou snahou o vyrovnání se s vlivem protestantství na proměnu evropského novověkého (moderního) vědění a zejména upřímně se utkat s weberovskou myšlenkou protestantské vědy.

Problematicnost práce je již apriorní – spočívá především (i přes zužování) v širokosti tématu, které by (z mého pohledu) vyžadovalo téměř celoživotní úsilí. Nicméně nutno podotknout, že diplomat se snažil užívat všech poznatků a zamyšlení, kterých se mu v rámci Evropských kulturních studií dostávalo, a během dvou let je propracovat do velmi srozumitelné podoby. Proto spatřuji za vhodné přimluvit se za spatřování těchto hledisek spíše v kladech než záporech práce (ač by bylo možno často práci napadnout pro povrchnost či špatné porozumění v detailem – domnívám se však, že než kdo *čemu* by nerozuměl, by bylo možno spíše říci, kdo *komu* nerozuměl).

Za slabší lze proto považovat na některých místech nereflektovaný teoretický odstup a rámec (až i unikající rozdíly v pojetí, např. rozlišení Aristotelových myšlenek a středověkého aristotelismu; nebo výše zmiňované termíny či ahistorismy(?), např. dělení věd aplikované na raný novověk s. 29-30) a absenci práce s primárními zdroji (zejména v druhé a třetí části). Je potřeba mít stále na paměti, že autor používá pojmu moderní v širším smyslu novověké až současné.

Jakkoli se může zdát v některých místech práce rozpačitá, svým závěrem přináší *originální tvůrčí počin*, diplomantův osobní zápas s tématem, promyšlení a střizlivé hodnocení (zejména v oblasti luteránské teologie) s kvalitním zdůvodněním vlastního postoje (často v poznámkovém aparátu a též kapitola 3.3.3). Spíše totiž otázky (v tom nejlepší smyslu) otevírá, než aby na ně odpovídala. Proto lze předloženou diplomovou práci hodnotit jako myšlenkově velice vyzrálou a hodnou dalšího pokračování.

5. OTÁZKY A PŘIPOMÍNKY DOPORUČENÉ K BLIŽŠÍMU VYSVĚTLENÍ PŘI OBHAJOBĚ:

1. Můžete podat vysvětlení pojmu revoluce v rámci teorie dějin? O které autory se opíráte, když popisujete revoluci ve vědě?
2. Lze někde ještě najít residua difference protestantské vs. katolické věděni v dnešní společnosti (institucích, publikacích, univerzitách)?
3. V čem spočívá nová racionalita protestantismu (naznačte rozdíly oproti ne-protestantskému racionalismu a racionalismu scholastickému a renesančnímu)?

6. NAVRHOVANÁ ZNÁMKA:

I přes uvedené výhrady navrhuji hodnocení

výborné.



V Náchodě, Broumově a Plzni o Letnicích dnů 18.-21. května 2018